

## 《華嚴經》中的毘盧遮那佛

### The Vairocana-buddha in “Buddhāvatamsaka-mahāvaipulya-sūtra”

曹郁美\*

Tsao Yu Mei

#### 摘要

《華嚴經》是一部卷帙龐大、華麗莊嚴的經典，本文以其中之核心人物毘盧遮那佛為探討焦點，重點內容為：(一)在佛教經典中，毘盧遮那佛是何時出現的？於歷史的發展過程他歷經了何等變化？(二)毘盧遮那佛、盧舍那佛、釋迦牟尼佛三者的關係為何？自隋智顥以來咸認為盧舍那佛是報身佛，其實是個誤解；於本經中毘盧遮那佛與盧舍那佛是同一尊佛的不同譯名。而毘盧遮那佛與釋迦牟尼佛形象重疊，二者有彼即此，此即彼的關係。(三)就「三身」而言，《華嚴經》中的毘盧遮那佛具有「法報合一」的特性，獨缺化身形象。(四)毘盧遮那佛從頭至尾皆未開口說話，而是以「放光」代替「說法」，十次放光象徵了十種不同的法門。

**關鍵詞：**華嚴經、毘盧遮那佛、盧舍那佛、釋迦牟尼佛、放光說法

---

\*華梵大學東方人文思想研究所博士生

The Graduate Institute of Asian Humanities, Huafan University, Student of PhD

## 前言

《華嚴經》是一部卷帙龐大、華麗莊嚴的經典，素來被視為深奧難解，乃因它徹頭徹尾宣說諸佛及登地菩薩的境界。《大智度論》稱本經為《不可思議解脫經》<sup>1</sup>、唐·實叉難陀(Śikṣānanda)所譯的別行本名為《大方廣如來不思議境界經》<sup>2</sup>、唐·提雲般若(Devaprajñā)所譯的四十華嚴全名為《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》(略稱《普賢行願品》)，皆呼應了本經的內容。

本經一開始即是毘盧遮那佛以萬丈光芒之姿呈現法界藏身的廣大無邊，再以蓮華藏世界的富麗堂皇傳達佛國之刹土莊嚴。中間部份以極長的篇幅述說菩薩修行的德目與實踐法門，最後再以〈入法界品〉中善財童子的五十三參，圓滿完成證入法界之目標作為結束。此番信、解、行、證的步驟，不啻是契入不可思議解脫境界之歷程，也即是《華嚴經》的綱領。

一般而言，每部經典都有一位主角，他也許是說法者，也許是引言人，也許是對答者。以《佛說維摩詰所說經》為例，世尊(釋迦牟尼佛)是引言人，維摩大士是說法者，而文殊菩薩則是與維摩大士相互問答的關鍵人物。另，經典中通常有一位主佛，「世尊」是最常見者。

然而《華嚴經》卻不然，主佛或主角是誰看似模糊，故而衍生了幾個問題，反倒成為本經的特色。第一，經文中的「世尊」是個重疊體，他是釋迦牟尼佛，也是毘盧遮那佛。第二，在唐譯本(八十華嚴)中主佛是毘盧遮那佛，在晉譯本(六十華嚴)中是盧舍那佛，二者是同一尊佛。長久以來中國人視毘盧遮那佛是法身佛，盧舍那佛是報身佛，其實是個誤解，盧舍那佛還是法身佛。第三，這位主佛(無論是毘盧、舍那或釋迦)，他的出現率並不高，反倒是菩薩的角色明顯而突出。他們承佛威德之力，或歡喜讚嘆，或提問或回答，全體沐浴在如來的海印三昧之力、佛光的照耀下，共同建構成因分可說、果分不可說的毘盧性海。故而菩薩是說法者，如來則什麼也沒說，他只是放光而已！第四，毘盧遮那或盧舍那的梵名是(Vai)rocana，意為「光明遍照」，故而「光」是他的特質，即連他的刹土蓮華藏世界亦是個光明朗耀的世界。如此，這一尊主佛在關鍵時刻即「放光」，光，是他的「法」，也是他與菩薩溝通的媒介。佛之放光說法是本經一項重要特質，充滿豐富的意涵，也成為後人解讀經典的重要依據。

本文即依上述幾個特點，試圖探討《華嚴經》中毘盧遮那佛的面貌，一方

<sup>1</sup> 見《大智度論》卷卅三，T25，頁303b25。又，T表「大正新修大藏經」，新文豐出版公司出版，以下同。

<sup>2</sup> 本經為《華嚴經》的別譯本，相當於八十華嚴的第二會—普光法堂會。

面釐清相關問題，一方面拈出《華嚴經》的旨趣。在文本方面所依據的是唐譯本，即實叉難陀所譯的八十卷本。

## 一、佛教文獻「毘盧遮那」的演變與發展

毘盧遮那之梵語為 Vairocana 或 Virocana，vai 或 vi 乃接頭詞，有遍滿、遍一切處、種種之意；rocana 之字根為 ruc，則是光照、光耀，v(a)i+rocana 意為「光明遍照」，因此毘盧遮那佛可直譯為光明遍照佛。

又，此「光明」本來泛指一切光輝之屬，但成為佛之名號後則專指日光、太陽光，係以太陽的萬丈光芒、普照群萌的威力象徵佛之功德、神力無邊。故而出現在密教經典的大毘盧遮那佛(mahāvairocanabuddha)，漢譯經典即名為大日如來。

毘盧遮那佛在佛教文獻中出現得很晚，在南傳佛教國家中幾乎不見此佛的存在，純屬北傳佛教的信仰，故而學術界曾有毘盧遮那佛以及阿彌陀佛、阿閦佛與中亞的太陽神崇拜是否有關之論評，<sup>3</sup>至今仍無定論。此外，在早期經典中毘盧遮那佛並不特別重要，但到了華嚴系列經典則其地位急遽上升，躍居為主佛角色。其演變過程如下：

### (一) 表「光明」義

佛教文獻中最早出現「毘盧遮那」四字者，記載於《雜阿含經》卷廿二、583 經。經云：

爾時，世尊說偈答言：破壞諸闇冥，光明照虛空；今毘盧遮那，清淨光明顯。<sup>4</sup>

此處的「毘盧遮那」毫無疑問地是指「光明」，但並非佛名。

以上是漢傳(北傳)資料，與本經相對應的巴利文獻《相應部》的〈有偈篇・

<sup>3</sup> 此三尊佛皆與「光明」有關：毘盧遮那佛已如前述；阿彌陀佛梵名 Amitābha-buddha，意為「無量光佛」。阿閦佛梵名 Akṣobhya-buddha，意為「不動佛」，從名號上看來雖與「光明」無關，但由《阿閦佛國經》(東漢·支婁迦讖譯)中所說：「阿閦如來無所著等正覺光明，皆照三千大千世界常明。……其中諸人民晝夜承其光明。」(T11，頁 756b26-29)可知阿閦佛國土亦是一個光明遍照的世界。

<sup>4</sup> 《雜阿含經》卷廿二，T2，頁 155a17。

第二天子相應・第九——月天子〉中，也有相同的情節與故事，<sup>5</sup>尤其值得注意的是，二文本所出現的「光明」指的是月光而非日光。巴利本題名「月天子」，即明確透露此意。

## (二) 表轉輪王、天子、佛之名號

在早期經典《佛本行集經》中「毘盧遮那」四字出現了幾次，分別代表了轉輪聖王、天子、佛之名號。云：

時彌勒菩薩身作轉輪聖王，名毘盧遮那。爾時人民壽八萬歲……<sup>6</sup>

爾時別有一天子，名毘盧遮那。白我等言……<sup>7</sup>

往昔有一佛，名毘盧遮那，一時歡喜視……<sup>8</sup>

可知此時的「毘盧遮那」已成為姓氏、名稱，即光明王、光明佛之意。

## (三) 表華藏世界之主

來自北天竺的僧人菩提流支(Bodhiruci)，於北魏宣武帝永平元年(西元 508 年)至洛陽，受到當朝的重視，被迎請至永寧寺翻譯經典，《佛說佛名經》是其一；此外，華嚴系列的重要論典《十地經論》亦出於他的譯筆(與勒那摩提 Ratnamati 合譯)。以上二部作品分別出現了「毘盧遮那佛」、「華藏世界」、「盧舍那佛」等語：

南無樹提佛，南無慈他佛，南無毘盧遮那佛，南無栴檀佛，南無具足佛，南無化現佛……<sup>9</sup>

南無華藏世界中，毘盧遮那鏡像如來為上首。……<sup>10</sup>

善男子！如是十方十億佛土微塵數等諸佛皆同一號，加汝威神，此是盧舍那佛本願力故加。<sup>11</sup>

<sup>5</sup> 南傳大藏經第十三冊《相應部經典一》；元亨妙林出版社，高雄市，民國 82 年，頁 91。

<sup>6</sup> 《佛本行集經》卷一，T3，頁 656b08。

<sup>7</sup> 《佛本行集經》卷卅二，T3，頁 801c17。

<sup>8</sup> 《佛本行集經》卷十四，T3，頁 718c10。

<sup>9</sup> 《佛說佛名經》卷一，T14，頁 116c14。

<sup>10</sup> 《佛說佛名經》卷二，T14，頁 121b29。

<sup>11</sup> 《十地經論》卷一，T26，頁 124b05。

三段引文提供了一個訊息：起初毘盧遮那佛只是諸佛之一，並不特別重要，如不留意極容易忽略過去；漸漸地此佛地位上升，已具有「主佛」的意味；到了第三段引文的《十地經論》，可嗅出華嚴系列經典就快要浮出檯面的訊息了。

大約西元五六世紀頃，大乘佛教邁入成熟期，七世紀左右密教興起，此時顯密二教並行，「毘盧遮那佛」或「大日如來(大毘盧遮那佛)」成了幾部經典的主要人物；在顯教有《華嚴經》、《梵網經》，在密教有《大日經》、《佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》等；突破了以往該佛僅居於次要地位的現象。

以《華嚴經》中的毘盧遮那佛為例，毘盧佛居於蓮華藏世界，具有宇宙之主的姿態，十方海會大眾皆悉奔來赴會，形成菩薩眾向如來朝拜的盛大場面，經文如是描述：

爾時十方世界海一切眾會，蒙佛光明所開覺已，各共來詣毘盧遮那如來所，親近供養。……<sup>12</sup>

毘盧遮那佛，願力周法界；一切國土中，恒轉無上輪。<sup>13</sup>

此外，經中處處呈現毘盧遮那佛乃法身如來的形象，並加以謳歌。

法王(按，指毘盧如來)安處妙法宮，法身光明無不照；法性無比無諸相，此海音王之解脫。……<sup>14</sup>

如來法身不思議，如影分形等法界；處處闡明一切法，寂靜光天解脫門。

15

雖然佛教經典處處強調眾生平等、諸佛道同，不過以上引文的字裏行間皆將毘盧遮那佛居於經主、教主的地位，同時「法身佛」的意味十分明顯。關於毘盧遮那佛的法身形象，本文將於後半段詳敘。

以上略述佛教文獻中毘盧遮那佛的四個演變與發展過程。簡言之，在《雜阿含經》中並無此佛的存在，隨著經典的譯出，毘盧遮那佛逐漸浮現，但在早

<sup>12</sup> 《華嚴經》卷六〈如來現相品〉，T10，頁27a04。

<sup>13</sup> 《華嚴經》卷六〈如來現相品〉，T10，頁32c11。

<sup>14</sup> 《華嚴經》卷二〈世主妙嚴品〉，T10，頁7c10。

<sup>15</sup> 《華嚴經》卷二〈世主妙嚴品〉，T10，頁8c12。

期經典中是屬於不具重要性的一尊佛，但到了大乘佛教的成熟期，忽然躍居於宇宙之主的角色，由《華嚴經》可得到具體的事證。

既然毘盧遮那佛是《華嚴經》的主佛，那麼盧舍那佛、釋迦牟尼佛又居於何等地位？此三佛分別象徵了法、報、化三身嗎？以下本文將進行考察與論述，首先由一則「供養偈」談起。

## 二、《華嚴經》三佛、三身疑義之探討與詮釋

### (一) 「供養偈」所呈現的佛身觀念

所謂三佛，指的是毘盧遮那佛、盧舍那佛與釋迦牟尼佛，他們是佛教東傳之後流行於中土的三尊重要角色。所謂三身，指的是法身(dharma-kāya)、報身(sambhoga-kāya)與化身(nirmāṇa-kāya)。在中國佛教儀軌中流傳不輟的一則「供養偈」如是說：「供養清淨法身毘盧遮那佛、圓滿報身盧舍那佛、千百億化身本師釋迦牟尼佛……」。

中國叢林長久以來皆有唱誦「供養偈」的習慣，寺院裏用齋(早、午餐)之前必須先供養諸佛、菩薩，以長養善念，之後再行用齋。<sup>16</sup>這一則供養偈究竟起源於何時已不可考，但根據羅因的研究，隋·智顥應是此說的「奠基者」。<sup>17</sup>智顥在他的著作中幾度說：

法身如來名毘盧遮那，此翻遍一切處。報身如來名盧舍那，此翻淨滿。

應身如來名釋迦文，此翻度沃焦。是三如來若單取者則不可也！……<sup>18</sup>

一身即是三身，不一不異！<sup>19</sup>

境妙究竟顯，名毘盧遮那；智妙究竟滿，名盧舍那；行妙究竟滿，名釋

<sup>16</sup> 全部「供養偈」的內容是：「供養清淨法身毘盧遮那佛、圓滿報身盧舍那佛、千百億化身本師釋迦牟尼佛，極樂世界阿彌陀佛，當來下生彌勒尊佛，十方三世一切諸佛。大智文殊師利菩薩，大行普賢菩薩，大願地藏王菩薩，大悲觀世音菩薩，諸尊菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅。(早齋誦：)粥有十利，饒益行人，果報無邊，究竟常樂。(午齋誦：)三德六味，供佛及僧，法界有情，普同供養。若飯食時，當願眾生，禪悅為食，法喜充滿。」

<sup>17</sup> 羅因，〈現行供佛偈的佛陀觀奠基於天台智顥考〉，收於《第六屆天台宗國際學術研討會論文集》；台北，華梵大學，2006年。

<sup>18</sup> 智顥，《法華文句》卷九，T34，頁128a16。所謂「沃焦」是指大海中吸入萬流的焦石，譬喻眾生如焦石，五欲沃之而無饜足，唯佛能超度此欲，故號「度沃焦」。晉本《華嚴經》云：「我當為一切眾生受無量苦，令諸眾生悉得免出生死沃焦。」(T9，頁489c14)，此後「度沃焦」成了釋迦牟尼佛的代稱。

<sup>19</sup> 智顥，《法華文句》卷九，T34，頁129a01。

迦牟尼。三佛不一異、不縱橫，故名妙果。<sup>20</sup>

智顥是隋代人，當時譯出的經典已有「毘盧遮那佛」、「盧舍那佛」的稱謂，故而智顥將三佛與三身作了如下的配置：

毘盧遮那佛→爲法身佛

盧舍那佛 →爲報身佛

釋迦牟尼佛→爲化身佛

明顯地，此說成爲「供養偈」的前導，中國禪林在編寫日常儀軌時自然把這個觀念納入，此後把毘盧遮那佛視爲法身佛，盧舍那佛視爲報身佛，釋迦牟尼佛視爲化身佛遂成爲定型句，藉著每日的課誦加速它的流傳、深植於禪林寺院中。

第二段引文則是智顥以境妙、智妙、行妙區隔三佛的差異並做深層的發揮：毘盧是如來境界的開展，舍那是其智慧功德的凝聚，釋迦則是他教化眾生的方便示現；然而三者又有不縱不橫、不一不異的關係，即：三身是一身、三佛是一佛。若將三者給予拆解，等於是將如來原來之整體果德割裂了，豈能把握其統一、超越又方便度化眾生的原理？故而智顥最後以「妙果」做總結，蓋因妙果乃依妙因、妙行而來，亦即毘盧之果與舍那之因、釋迦之行，總攝爲宇宙的一大實相。

到了唐代的湛然則補充說：

近代翻譯，法報不分、三二莫辯，自古經論許有三身。若言毘盧與舍那不別，則法身即是報身；若即是者，一切眾生無不圓滿。<sup>21</sup>

意思是說若「法身即是報身」（亦即毘盧即是舍那），那麼許多人或事都無先後次序之別、眾生當下皆是圓滿，則也無須修行了；言下之意是法、報必須有別，毘盧、舍那不可視爲一體、混爲一談。

以上是天台宗的主張，以及由「供養偈」所衍生的重要概念，深深影響了

<sup>20</sup> 智顥，《法華玄義》卷六，T33，頁746c13。

<sup>21</sup> 湛然，《法華文句記》卷九，T34，頁330b08。

中國佛教；然而筆者卻有不同的看法。

筆者以為，把毘盧遮那佛視為法身佛，釋迦牟尼佛視為化身佛當無疑義，但把盧舍那佛視為報身佛就大有問題。《華嚴經》從未把毘盧、舍那視為兩尊佛，他們根本是同一尊佛之不同名號，分別出現在不同文本上罷了；天台宗所言係該宗所賦予的詮釋，並不符合經典原意。回歸經典本身，盧舍那佛仍然是法身佛。

## (二) 毘盧、舍那、釋迦三佛之間的關係

### 1. 毘盧、舍那是同一尊佛

在《華嚴經》兩部集本中，晉譯本的六十卷以舍那、釋迦為主，「毘盧遮那」則一次也沒有出現過。<sup>22</sup>唐譯本之八十卷則以毘盧、釋迦為主，「舍那佛」雖出現幾次，但有時是為韻腳緣故、有時是舍那、毘盧二詞混用故。<sup>23</sup>總之，在唐譯本中「盧舍那」幾乎等於沒出現過。

因此筆者以為，整部《華嚴經》呈現的是二佛形式：不是舍那、釋迦(晉譯本)，就是毘盧、釋迦(唐譯本)，此三佛(毘盧、舍那與釋迦)不曾同時出現過。<sup>24</sup>換句話說，毘盧遮那與盧舍那根本就是同一尊佛，絕非如天台宗或「供養偈」所言毘盧遮那是法身佛、盧舍那是報身佛。若由梵文語意來考察，Vairocana 與 Rocana 也只是接頭詞 vai(或 vi)之有無而已，二字指涉的是同一概念、同一尊佛。智顥說「毘盧遮那，此翻『遍一切處』，……盧舍那，此翻『淨滿』」，譯名固然沒有錯，但因此把二者視為兩尊佛，並不恰當。

再看華嚴祖師的著作，杜順、智儼與法藏所處的時代唐譯本尚未問世，他們在下筆成章時自然就「盧舍那」到底；直至澄觀、李通玄的時代，唐譯本已蔚為流行，故於他們的筆下皆云「毘盧遮那佛」。法藏並在《探玄記》卷三〈盧舍那佛品〉中說：「盧舍那者……，今更勘梵本(按，指八十華嚴)，具言毘盧舍那。盧舍那者，此翻名光明照；毘者，此云遍；是謂光明遍照也。」<sup>25</sup>可見法

<sup>22</sup> 在晉譯本卷四十六中出現了「寶師子莊嚴世界毘樓遮那如來」(按，此處譯作「毘樓」而非「毘盧」，是否同一字義尚不得而知)，與「毘盧遮那如來」應屬不同佛號。見 T9，頁 694c29。

<sup>23</sup> 例如在唐譯本卷十六中有偈頌云：「……如是解法性，則見盧舍那」以及「……我從於彼聞，得見盧舍那」二偈，明顯地為配合字數(五字為一句)，遂捨棄「毘盧遮那」之名而改用「盧舍那」。見 T10，頁 82a07、82a19。

<sup>24</sup> 也不能說完全沒有，註 22、23 所示即是其中特例，但不能因此把毘盧與舍那視為不同的兩尊佛。

<sup>25</sup> 法藏，《探玄記》卷三〈盧舍那佛品〉，T35，頁 146c10。

藏很清楚盧舍那與毘盧舍(遮)那並無不同，所差別者僅在於 vai、vi——「遍」也！然而為何佛馱跋陀羅(晉譯本譯者)與實叉難陀(唐譯本譯者)所採譯名不一致？應是他們所看到的梵本不同之故。

在法藏之後的澄觀，於《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中有一段詮釋「真」、與「應」(佛之真身與應身)的文字，如是說：

……謂餘教遮那是真，釋迦是應。故經云：毘盧遮那清淨法身佛，千百億化身釋迦牟尼佛；今既相即，明是真應相融故。<sup>26</sup>

此處澄觀根本不會提到「圓滿報身盧舍那佛」，可知在華嚴宗而言並未將毘盧、舍那二佛分開來，筆者認為天台宗的說法是配合三身、三佛的對應而作的詮釋，目的是有利於該宗教理的推展，雖無不可，但亦非恰當；日本學者石井教道亦持此觀點，在他的《華嚴教學成立史》中亦有說明。<sup>27</sup>另舉一例為證：

### (1). 晉譯本<世間淨眼品>：

盧舍那佛大智海，光明普照無有量；如實觀察真諦法，普照一切諸法門。

<sup>28</sup>

### (2). 唐譯本<如來現相品>：

毘盧遮那大智海，面門舒光無不見；今待眾集將演音，汝可往觀聞所說。

<sup>29</sup>

以上二段引文談的是同一件事，我們實在沒有理由把「盧舍那佛大智海」視為報身佛之顯現，而「毘盧遮那大智海」則為法身佛之顯現。《華嚴經》以及華嚴宗從未如是說，可能因為智顥的影響力太大或是後人疏於考證，以至於長久以來積非成是。

<sup>26</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷四，T36，頁28b28。

<sup>27</sup> 石井教道云：「のみならず毘盧舍那 vairocana は照す、輝くの ruc の語根から轉化した rocana に前接詞 vi の變化 vai を加えた語であって、太陽の子、太陽に屬するものの意であり、盧舍那 rocana はその略稱と見るべきであるから、原語自體に報法の區別等はない。……」見石井教道，《華嚴教學成立史》；京都，平樂寺書店，昭和54年3月，頁429。

<sup>28</sup> 晉譯本《華嚴經》卷二〈世間淨眼品〉，T9，頁405c24。

<sup>29</sup> 唐譯本《華嚴經》卷六〈如來現相品〉，T10，頁27a02。

## 2. 毘盧、釋迦形象重疊

至於毘盧遮那佛與釋迦牟尼佛是一是異的問題，在《華嚴經》有不同於其他經典的說法：

如是我聞，一時，佛在摩竭提國、阿蘭若法菩提場中，始成正覺。其地堅固，金剛所成。上妙寶輪，及眾寶華；清淨摩尼，以為嚴飾。<sup>30</sup> 毘盧遮那佛，往劫所嚴淨；佛於一切剎，悉坐菩提樹。<sup>31</sup> 善男子！如此世界摩耶夫人，為毘盧遮那如來之母。<sup>32</sup>

以上經文明顯地與史實不符。依照佛史記載，佛陀成道處為今之菩提伽耶(Buddha-gayā)，當時的世尊苦行六年、吃盡苦頭，其所處的環境如苦行林、尼連禪河想必是平凡、無甚可觀之處，然而《華嚴經》卻說「其地堅固金剛所成、寶華摩尼嚴飾、妙香華纓周匝垂布……」，彷彿置身金碧輝煌的場所；又說「毘盧遮那佛……悉坐菩提樹」；甚至釋迦之母摩耶夫人都成了「毘盧遮那如來之母」。

在這裏，釋迦牟尼佛完全被毘盧遮那佛取代：羸弱困頓的苦行僧搖身一變為萬丈光芒又不可描摹的法性之身；前者所處的摩竭提(陀)國的菩提場也彷彿被仙女棒點了一般變成瑰麗莊嚴的蓮華藏世界。簡約地說，整部經典跨越了歷史，來到世尊夜睹明星、自證自悟的夜晚。此時，娑婆世界的時間停格了，空間擴充了，整個氣氛跳出現實之外，整個場域拉大至十方法界，用《華嚴經》的話來說就是「不可說」、「不可思議」的境界。

此處經文的描述充滿神話學的意象，時空的錯置顛倒具高度象徵性。在菩提樹下入甚深禪定的世尊，正是毘盧遮那佛的現實樣態；反過來說，光輝耀眼的毘盧遮那佛，惟華嚴海會的諸大菩薩能見，一般凡小所見到的只是樹下坐、放棄苦行的比丘。釋迦與毘盧在此刻形象重疊，呈現出既相反又相成、虛實交錯的場景與意境。

再由歷史發展的線索來看，由於去佛日遠，肉身如來早已滅度，為了讓如來的形象永恆化、不朽化，遂有將「法身」的重要性提高之趨勢，故而經文八

<sup>30</sup> 《華嚴經》卷一〈世主妙嚴品〉，T10，頁1b26。

<sup>31</sup> 《華嚴經》卷七十〈入法界品〉，T10，頁379b02。

<sup>32</sup> 《華嚴經》卷七十四〈法界品〉，T10，頁404c03。

十卷找不到一絲現實世尊(釋迦佛)的痕跡，貫串全經的是超現實的毘盧如來那圓滿、莊嚴、具九十七大人相的真身。至於這個「真身」究竟為何等身，就要藉由「三身」的佛身觀去推敲了。

### (三) 毘盧遮那佛之佛身為「法報合一」

所謂佛身觀，是指隨著世尊滅度日久，後人將景仰與懷念之情感投射，而有將佛陀神格化、永恆化的趨勢。彼等認為所滅度者為佛的肉身(五蘊之身)，然則真實的佛陀恆在靈山說法，其真身(法性之身)是不會入滅的。佛教發展史上所出現的佛身觀有許多，以法、報、化「三身」的說法最普遍，本文即依三身說的脈絡進行毘盧遮那佛究竟屬於何身的探討。

所謂法身又名自性身，它是無色、無形、無相，是佛的智慧與真理之顯現，並象徵宇宙的本原，萬法皆由此流出；近乎今之「本體」概念。

報身又名受用身，乃佛於往昔勤修願行所酬報之身，功德莊嚴、圓滿無漏。同時他還擁有嚴淨的國土，於此世界教化眾生；例如阿彌陀佛與其極樂淨土、毘盧遮那佛與其蓮華藏世界、藥師佛與其琉璃光淨土等皆是。報身與報土(佛之國土)是互相依存，互有關聯的。《華嚴經》就如是描繪毘盧佛及其蓮華藏世界的關係：「此華藏莊嚴世界海，是毘盧遮那如來往昔於世界海微塵數劫修菩薩行時，一一劫中親近世界海微塵數佛，一一佛所淨修世界海微塵數大願之所嚴淨。」<sup>33</sup>

而化身又名變化身、色身，指的是佛因悲願故，為度化眾生而現權宜之相，以歷史上的佛陀——釋迦牟尼佛為代表。

法、報、化三身之間的關係可簡約地說：法身指的是這個絕對者自身，報身指的是由他的功德所開展的世界，而化身則與有情眾生息息相關。自性、世界、眾生三者，是諸佛如來成就的具體流露。

至於毘盧遮那佛屬於何等身，筆者以為，應屬於法、報合一之身。將依兩點論述：

#### 1. 典型的法身形象

前面曾述，毘盧遮那佛居於蓮華藏世界，具有宇宙之主的姿態，十方海會菩薩眾皆悉奔來赴會，共享華嚴盛宴。經中便以「佛身清淨常寂滅，光明照耀

<sup>33</sup> 《華嚴經》卷八〈華藏世界品〉，T10，頁39a16。

遍世間，無相無行無影像，譬如空雲如是見」<sup>34</sup>來讚嘆此佛的永恆性與超越性。故知就空間而言，佛身遍一切處、無所不在；就時間而言，佛身是永恆、常住不壞、不可變異。

此外，毘盧遮那佛又是萬法的本源，諸法皆由此而生，經文又說「佛身無有生，而能示出生；法性如虛空，諸佛於中住」<sup>35</sup>；故而法身(佛身)與法性皆如虛空一般，具有廣大無礙、能生萬法，又不被萬法所限的功能。

另從某個角度言，法身又近似「佛性」，既然眾生皆有佛性，那麼每個眾生內在也就潛藏著法身的因子，這就把心、佛、眾生三者聯繫起來，成為通往成佛之路的一股動力。

法身與「法界」又有某種程度的相似性，經云「佛身普遍諸大會，充滿法界無窮盡」，<sup>36</sup>法界無量，法身自然也無有邊際。

以上是《華嚴經》中藉著諸菩薩之口，對毘盧遮那佛所做的讚嘆與歌詠，句句皆是法身佛的寫照。

## 2. 具有報身與報土

然而本經對於毘盧佛的報身(正報)與報土(依報)，又作了細膩的描述。就正報而言，〈如來十身相海品〉以「九十七大人相」一一烘托毘盧遮那佛的相好莊嚴。以下是兩個片段：「如來眉間有大人相，名遍法界光明雲。摩尼寶華以爲莊嚴，放大光明具眾寶色……」<sup>37</sup>、「如來舌有大人相，名示現音聲影像雲。眾色妙寶以爲莊嚴，宿世善根之所成就，其舌廣長遍覆一切諸世界海……。」<sup>38</sup>本品對於如來的身相莊嚴之描述多達九十七項，上述眉間相、舌相僅是其中之二而已，其餘有關頂上、眼、齒、頸、肩、胸、手、足乃至於陰藏等之大人相又不知凡幾。

在依報方面，於〈華藏世界品〉、〈世界成就品〉等陳述毘盧如來所教化的刹土之壯觀雄奇，以「以一刹種入一切，一切入一亦無餘」<sup>39</sup>，總賅重重無盡的佛國世界；又以「毘盧遮那具嚴好，坐蓮華藏師子座……」<sup>40</sup>等句，交代了

<sup>34</sup> 《華嚴經》卷二〈世主妙嚴品〉，T10，頁7b21。

<sup>35</sup> 《華嚴經》卷六〈如來現相品〉，T10，頁30c01。

<sup>36</sup> 《華嚴經》卷二〈世主妙嚴品〉，T10，頁5c22。

<sup>37</sup> 《華嚴經》卷四十八〈如來十身相海品〉，T10，頁252c25。

<sup>38</sup> 《華嚴經》卷四十八〈如來十身相海品〉，T10，頁253a06。

<sup>39</sup> 《華嚴經》卷八〈華藏世界品〉，T10，頁42b17。

<sup>40</sup> 《華嚴經》卷五〈世主妙嚴品〉，T10，頁23b09。

毘盧佛位居華藏世界之主的地位與氣勢。

以上是《華嚴經》對於如來的身相以及報土所作富於文學與想像的描述。問題在於，為何本經一方面說「法身無形相」(屬於真理之身)，一方面又說「如來有九十七大人相」、「華藏世界刹土嚴淨」，此中是否有矛盾？

對於此等現象，筆者以「毘盧遮那佛之佛身為法報合一」來解釋，可從兩方面說明。

就歷史的層面看，《華嚴經》集成與翻譯的時間很長，約計五百年，<sup>41</sup>這中間或許文本有增刪、添補、修飾、整合等動作，遂影響了全經的統一性。舉例來說，蓮華藏世界的描述是在集成本出現的，在其他的單品經別譯本中則無，明顯地是後來所添加。<sup>42</sup>又如毘盧如來的前身——大威光太子的故事僅在唐譯本中出現，晉譯本則付諸闕如。

再說，〈入法界品〉的發生地點在南印，但史家所認定于闐(今新疆省和田縣)為集成本的編輯地點，此地偏向西北印，可知當初〈入法界品〉與其他諸品(例如〈十地品〉)，乃源於不同系統。然經過編輯者的判定，把〈入法界品〉併入，遂有大本(集成本)的完整面貌出現。<sup>43</sup>

因此筆者認為，《華嚴經》集成的時間如此漫長，編輯立場產生前後不一致的現象是重要關鍵；也就是說「九十七大人相」與「華藏世界」是後來插入的，與原來強調的法身(無形無相)思想明顯產生矛盾，以至於全經的中心主旨未能連貫，這在卷帙浩繁的大部頭經典中是可能的，不獨《華嚴經》如此。<sup>44</sup>

再由佛教教義的層面來看，法報化三身本來就如智顥所言，不可分割的。

<sup>41</sup> 《兜沙經》是《華嚴經》之最古原型，譯出年代約當於西元 180 年左右，唐譯本之完成約當於西元 700 年左右，如此算來從別譯本《兜沙經》到集成本《華嚴經》八十卷，其間長達五百年。

<sup>42</sup> 《華嚴經》的集成大約分三個時期，第一是初編，如《兜沙經》、《菩薩本業經》等是，第二是本經的前六品以及〈入法界品〉等的編輯，第三是集成了目前所見到的《華嚴經》；〈世界成就品〉(蓮華藏世界的描述)即屬第二階段所編入。見印順，《初期大乘佛教的起源與開展》；新竹，正聞出版社，民國 92 年版，頁 1018、1020。

<sup>43</sup> 日本學者木村清孝云：「關於成立的場所，相當於《華嚴經·入法界品》的 *Gandavyūha* 的原型，應是成立於南印度沒有錯。但是，也將這些經典取入，而實行《華嚴經》編纂的，依各種情況證據顯示，應是在于闐，或者其周邊才是。」見木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》；台北，東大圖書公司，民國 85 年，頁 26。

<sup>44</sup> 例如《大般涅槃經》對於一闡提(icchantika，指斷善根、觸犯五逆十惡者)是否有佛性，有前後不一致的看法。本經的「前分」堅持一闡提不能成佛，「後分」則認為定當成佛，明顯地前後矛盾。釋恆清謂：「……從文獻學角度而言，《涅槃經》前後分不同的一闡提觀，乃是因為其經集出的時間不同，或出自不同作者所致……」，即是一例。見恆清，《佛性思想》；台北，東大圖書公司，民國 86 年，頁 29。筆者以為，《華嚴經》亦有相同情況。

一位證悟者以其深層的智慧、神通、境界，藉各種方式化導眾生，有可言說的一面，也有不可言說的一面；如來有時示現法身、有時報身、有時化身，端看眾生的根器、福德、因緣而定。如來之身無高低大小，無好壞等差，法報化三身也無定相，若有所差別，實皆出於「眾生心」耳。故知三身即一身、一身化三身，若是強加割裂，實不知如來真實義。

### 3. 化身形象淡化

《華嚴經》中的毘盧遮那佛以法身佛的形象出現，然由於歷史遷流的因素，其中又揉合了報身意味，「法報合一」應為毘盧遮那佛在本經中的最高形象。然又因毘盧與釋迦二佛形象重疊，照理說應有化身意味，但本經從頭至尾皆無化身佛的痕跡，故不能說「法報化三身合一」。釋迦雖為化身佛，但在菩提樹下之金剛座入甚深禪定，成了法身佛的另一種形象之反映，化身形象明顯地淡化了。

何以本經無化身佛的示現？乃因這是一部宣說境界的經典，惟菩薩能領會，〈入法界品〉云：「于時，上首諸大聲聞舍利弗、大目犍連、摩訶迦葉……等諸大聲聞，在逝多林，皆悉不見如來神力、如來嚴好、如來境界……。何以故？以善根不同故」<sup>45</sup>、「如來境界甚深廣大，難見難知，難測難量，……非是一切二乘境界……諸大聲聞悉不知見，非其器故。」<sup>46</sup>明顯指出，因為「善根不同」、「非其器」之故，二乘凡小見到的只是樹下入定的苦行僧悉達多，華嚴法宴實無緣與會。

## 四、毘盧遮那佛「放光說法」的意涵

根據華嚴宗的說法，佛陀悟道之後於二七日<sup>47</sup>中開演他自證自悟的境界，故有浩大莊嚴的華嚴法宴登場。然而弔詭的是，本經的說法者(即經主、教主)——毘盧遮那佛(或說釋迦佛)，卻都保持沉默的姿態，從頭到尾未發一語，他只是放光而已。光，是佛的言語，也是他的「說法」。在〈如來現相品〉中有一段菩

<sup>45</sup> 《華嚴經》卷六十〈入法界品〉，T10，頁322c16。

<sup>46</sup> 《華嚴經》卷六十〈入法界品〉，T10，頁324a21。

<sup>47</sup> 華嚴宗依《十地經論》卷一所舉之經文：「如是我聞，一時婆伽婆成道未久第二七日，在他化自在天中自在天王宮摩尼寶藏殿，與大菩薩眾俱……」(T26，頁123b26)，訂華嚴經為佛陀成道後第二個七日(即前十四天)所說之法。法藏於《華嚴經探玄記》卷二中即說：「華嚴八會中前之五會是佛成道初七日說，第六會後是第二七日說；以十地經初云第二七日故。」(T35，頁127b24。)

薩與如來之間的問答：

(菩薩問)

云何是諸佛地？云何是諸佛境界？……唯願世尊，哀愍我等、開示演說。……

(佛回答)

爾時世尊知諸菩薩心之所念，即於面門眾齒之間，放佛剎微塵數光明。……十方佛坐道場現神變光明……<sup>48</sup>

菩薩一連問了十八個重要的問題如諸佛境界爲何、佛之三昧爲何、光明爲何等，如來皆以「放光」回答。何以如此？

佛之證覺內容本就是不可宣說的無上奧秘，此奧秘惟證悟者(如來、登地菩薩)能解。這就像兩個電波頻率相同者是可以互相接收、毫無障礙；但對電波頻率不同者可能就永遠無法產生交集。本經是佛與菩薩之間互通聲息的結晶，二乘凡小由於根器不足，無法對應頻率，故在本經中缺席。

然而爲何佛以「放光」代替回答？何以不採取吾人所熟知的世俗語言？

所謂世俗語言指的是吾人日常生活中藉著口的發聲、耳的聽聞，達到訊息的傳達與接收之方式，故而「說話」、「言詞」、「音聲」就顯得特別重要。雖然偶爾我們也會運用到屬於肢體語言的表達方式諸如點頭搖頭、微笑頷首乃至於禪宗所謂的揚眉瞬目、舉手投足等，但那畢竟是特殊手段，並非常態。就一般狀態而言，把語言視爲生活上人我之間的溝通工具，是必要的。

不過佛教另有看法。就某個層面言，佛教對語言文字並非都是持正面態度，有時甚至視之爲入道的障礙。何時該「說」，何時該「默」，由說法者視眾生根器決定，經典中即有佛陀之「十四無記」，維摩詰大士之「默然無言」等例，<sup>49</sup>前者認爲一切言說皆是戲論，後者認爲「無說之說」才是最高之說。另，禪宗的「指月」譬喻說明了修行之目的在「月」而非「指」，亦是此意。

另就「法之真實義」而言，究竟的真理(涅槃境界)是超越語言文字、經驗

<sup>48</sup> 《華嚴經》卷六〈如來現相品〉，T10，頁26a20。

<sup>49</sup> 十四無記見《雜阿含經》卷卅四，另《中阿含經》卷六十的〈箭喻經〉亦有十無記的記載。二者內容大同小異，歸納起來不外乎是外道對於「有常」、「斷滅」的不正知見，佛陀認爲此乃鬥諍法、無益之戲論，對修行無有用處，故不予回答。維摩大士之默見於《維摩詰所說經》卷二，時文殊菩薩讚嘆維摩詰居士之「默然無言」爲真正的入不二法門。

世界，屬於不能說、不可說的部分(因為能說、可認知的，都只是表相的陳述，無法觸及真理的深層面，屬於不究竟)。般若經典於此敘述最多(空性、假名之不一不異所樹立的思維模式)；禪宗類似「說似一物即不中」、「不死在句下」之非語言、非邏輯的對應形式，皆是對於「言說」的一種反斥。《華嚴經》雖不以此為重點內容，但亦不乏相似的概念如「我念佛智慧，最勝難思議；世間無能受，默然而不說」<sup>50</sup>、「言語中顯示，一切佛自在；正覺超語言，假以語言說」。<sup>51</sup>皆是表述了如來的真實語是不可說、不能說的，若是有所說，乃是方便法。

此外，聖者的生存世界有時是超乎世俗人想像之外，例如光音天眾生以「光」傳達訊息，香積國土以香飯為食甚至「聞香悟道」(見《維摩詰所說經》)，可知六根之作用並非一成不變，有時在神力的推展下六根互用並非不可能。

「說法」又何嘗不是如此？言語、音聲並非唯一的表達工具，唐·澄觀曾說：

……既語默視瞬皆說，則見聞覺知盡聽。苟能得法契神，何必要因言說？  
況華嚴性海，雲臺寶網同演妙音，毛孔光明皆能說法……<sup>52</sup>

法藏亦云：

盧舍那者此翻名光明照，毘者此云遍，是謂光明遍照也。此中光明有二種：一智光，二身光；智光亦二義：一照法謂真俗雙鑒，二照機謂普應群品。身光亦二種：一是常光謂圓明無礙，二放光謂以光警悟。此中遍者亦二種：一平漫遍無礙普周故，二重重遍如帝網重現故。<sup>53</sup>

澄觀所言「毛孔光明皆能說法」，道出了毘盧遮那佛的奧秘。遮那佛以「光」作為與菩薩溝通的媒介，菩薩感受到佛光的深沉與神力，對眾生展開救度行動。本經中如來放光共計有十次，充滿豐富的意涵，<sup>54</sup>它既是「說法」，也是「行動」，

<sup>50</sup> 《華嚴經》卷卅四〈十地品〉，T10，頁179c27。

<sup>51</sup> 《華嚴經》卷廿三〈兜率宮中偈讚品〉，T10，頁123c29。

<sup>52</sup> 澄觀，《華嚴經疏》卷三，T35，頁519a28。

<sup>53</sup> 法藏，《探玄記》卷三，大正卅五，p.146c。

<sup>54</sup> 毘盧遮那佛在《華嚴經》的十次放光分別是，第一次放齒光，第二次放眉間光(以上皆說如來之依正果法，見〈如來現相品〉)，第三次放兩足輪光，說十信法(〈光明覺品〉)；第四次放兩足指光，說十住法(〈須彌頂上偈讚品〉)；第五次放兩足趺光，說十行法(〈夜摩宮中偈

更是佛與菩薩之間對於法界共同的體認。在無限光海中，佛佛道同、心心相印，一切皆超越言說之外了。

法藏則以智光、身光、平漫遍、重重遍，對如來之放光賦予高度象徵意義。「智光」是指佛之智慧廣大無邊，能令眾生覺知自性本心，與佛無二無別；「身光」則是以光明突破黑暗，令眾生不再徬徨迷惑。「平漫遍」是指其光芒平直地放射出去、「重重遍」則將光芒立體化，譬喻其光如因陀羅網一般互相重疊交錯、無限延伸、多向地放射出去，如同法界一般重重無盡，將萬法涵攝於法界之一大緣起，乃華嚴宗的最高宗旨。

佛說法之前先放光，係大乘經典普遍的描述，然毘盧遮那佛的十次放光又有不同，事實上整個華藏世界便是一片大光明海，透過如來海印三昧之力朗朗地照耀出來。故而菩薩提問，佛以放光回答，實具高度意涵。

## 五、結語

由於毘盧遮那佛在《華嚴經》的出現率不高，很容易被忽略，以華嚴宗為例，初祖杜順在他的著作《華嚴法界觀門》根本未提及毘盧遮那佛(或盧舍那佛)，二祖智儼在《孔目章》中也只出現「盧遮那佛，普賢行因，成就因果」一句，其餘作品皆以「十佛」(或「十身」)作為最高的佛身觀。<sup>55</sup>三祖法藏亦承襲前人，直至四祖澄觀才有所改變。澄觀視毘盧、文殊、普賢為華嚴三聖，並云「十身皆是毘盧遮那佛正覺之體」，<sup>56</sup>將前人所重視的十身之說融攝於毘盧遮那之正覺理體中，等於是將此佛提升至最高地位。<sup>57</sup>

毘盧遮那佛受到忽略還有一個重要因素，即他從頭到尾均未開口說話，而是以「放光」代替「說法」。讀者看得目眩神移，殊不知此中涵藏深意。乃因如來之法是超越一般智識所能理解的範圍，直指了悟之境，在萬丈光芒中，真如

讚品〉)；第六次放兩膝輪光，說十迴向法(〈兜率宮中偈讚品〉)；第七次放眉間光，說十地法(〈十地品〉)；第八次放眉間光，第九次放口光，俱說等妙覺法(以上〈如來出現品〉)；第十次放眉間光，說果法(〈入法界品〉)。見拙著，《華嚴經「如來放光」意涵之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，民國 95 年，頁 136-137。

<sup>55</sup> 「十身」又名十佛，出現在《華嚴經》的〈十地品〉、〈離世間品〉。以〈十地品〉中的十身來說，指的是眾生身、國土身、業報身、聲聞身、辟支佛身、菩薩身、如來身、智身、虛空身、法身等，《華嚴經》藉此十身來表彰如來之果海無邊。

<sup>56</sup> 澄觀，《華嚴經疏》卷四十二，T35，頁 823b16。

<sup>57</sup> 在華嚴宗前期並不重視毘盧遮那佛，直至澄觀才奠定它乃《華嚴經》經中教主、說法者的地位。參見元弼聖，《從「佛陀觀」看中國佛教思想之開展》，中國文化大學哲學研究所博士論文，民國 89 年，頁 216。

理體、法界本心自然流露，非語言文字所能表達，此「非說之說」惟登地菩薩能解；故知《華嚴經》實乃徹頭徹尾宣說不可思議解脫境界的經典。

本文將《華嚴經》中的毘盧遮那佛之不同面向逐一揭露出來，包括在佛教史各個時期其地位與腳色為何，並花較長的篇幅以三佛、三身的角度論述毘盧遮那佛在經中的定位，以及他「放光說法」的意涵。經過抽絲剝繭之後，咸信此佛的面貌應有清晰的呈現。

## 參考書目

### 一、佛教文獻

1. 《大正新修大藏經》，新文豐出版公司，1993年出版；簡稱「大正藏」。
2. 《南傳大藏經·相應部經典》，元亨妙林出版社，高雄市，民國82年。

### 二、中文資料

1. 木村清孝著、李惠英譯《中國華嚴思想史》，台北，東大圖書公司，民國85年。
2. 方立天《中國佛教哲學要義》，台北，佛光文化，2004。
3. 李世傑《華嚴哲學要義》，台北，佛教出版社。
4. 皮朝綱〈華嚴境界與中國美學〉，普門學報第十三期。
5. 印順《初期大乘佛教的起源與開展》，新竹，正聞出版社，民國92年版。
6. 恆清《佛性思想》，台北，東大圖書公司，民國86年。
7. 胡順萍《《華嚴經》之「成佛」論》，台北，萬卷樓，2006。
8. 張曼濤編，《現代佛教學術叢刊》第33冊：《華嚴思想論集之二》，台北，大乘文化，民國70年二版。
9. 藍吉富編，《世界佛學名著譯叢》第61冊：《華嚴學論集》，台北，華宇出版社。
10. 魏道儒《中國華嚴宗通史》，台北，空庭書苑出版社，2007。
11. 羅因〈現行供佛偈的佛陀觀奠基於天台智顥考〉，收於《第六屆天台宗國際學術研討會論文集》，台北，華梵大學，2005。
12. 元弼聖《從「佛陀觀」看中國佛教思想之開展》，中國文化大學哲學研究所博士論文，民國89年。
13. 曹郁美《華嚴經「如來放光」意涵之研究》，華梵大學東方人文思想研究

所碩士論文，民國 95 年。

### 三、外文資料

1. 木村清孝〈蓮華藏世界の建立〉《第三屆中華國際佛學會議論文集》，台北，法鼓山中華佛學研究所，民國 86 年。
2. 石井教道《華嚴教學成立史》，京都，平樂寺書店，昭和 54 年 3 月。
3. 阪本幸男《華嚴教學の研究》，東京，平樂寺書店，昭和 46 年。
4. 鎌田茂雄、上山春夫〈無限の世界觀（華嚴）〉，角川書店，1996.10.01。
5. 鎌田茂雄《華嚴學研究資料集成》，東京，大藏出版株式會社，1993 年再版。
6. 鍵主良敬〈華嚴における佛の光明について〉《佛教學ヤミメー》第 6 號、第 7 號，大谷大學佛教學會出版，昭和 42 年、43 年。
7. 櫻部建〈華嚴という語について〉《佛教語の研究》，京都，文榮堂，1976。
8. Cook, Francis Harold, *Hua-yen Buddhism—the jewel net of Indra*, Delhi, India, Sri Satguru Publications, 1994.

## Abstract

*Buddhāvatamsaka sūtra* is a great voluminous sutra. This study discusses the key figure Vairocana-buddha of *Buddhāvatamsaka sūtra*, focusing on (1) In Buddhist sutras, when is the emergence of Vairocana-buddha? What are the various features of Vairocana-buddha throughout the historical evolution? (2) What is the relationship among Vairocana, Rocana and Śākyamuni? Since the time of Chih-i (A.D.538-597) in Sui Dynasty, Rocana-buddha has been viewed as buddha's reward body, saṃbhogakāya. This is a misunderstanding. In *Buddhāvatamsaka sūtra*, Vairocana and Rocana are different translated names of the same buddha. Moreover, the images of Vairocana and Śākyamuni overlap each other. Vairocana is identical to Rocana. Rocana is Vairocana. (3) As to the trikāya, in *Buddhāvatamsaka sūtra*, Vairocana-buddha has the character of unified dharmakāya and saṃbhogakāya while the image of Nirmāṇakāya is not seen. (4) Vairocana-buddha from beginning to end never opened the mouth to say a word. Instead, Vairocana-buddha conveys the sermons by Emanated Light. Ten times of light-emitting symbolizes ten varied solutions of dharma.

**Keywords :** Hua-yen Sutra, Vairocana-buddha, Rocana-buddha, Śākyamuni-buddha, emanated light for sermons